

## Epicuro: Placer (ἡδονή) Epicuro: Pleasure (ἡδονή)

Iván de los Ríos

Universidad Andrés Bello

[i.delosrios@unab.cl](mailto:i.delosrios@unab.cl)

Fecha de recepción: 13/07/2015

Fecha de aceptación: 09/01/2017

**Resumen:** El “placer” (ἡδονή) y el filósofo Epicuro de Samos han sido posicionados con frecuencia en el horizonte de cierto desprestigio en la historia de las ideas. Durante mucho tiempo el placer ha sido un asunto subsidiario en el orden de la especulación filosófica. A ello hay que añadir que Epicuro tiene la dudosa fortuna de ser considerado un filósofo prescindible que articula su propuesta global en torno a un concepto menor en la escala axiológica de Occidente, donde gobiernan el Ser, la Idea, la Forma, la Sustancia, Dios, la Conciencia o el Espíritu Absoluto. A pesar de ello, en este artículo me ocuparé de Epicuro y de la función que la palabra “placer” (ἡδονή) ocupa en su pensamiento como palabra fundamental de la filosofía. Una filosofía concebida como ejercicio cotidiano de interrogación, crítica y depuración de las propias creencias, basado en razonamientos y orientado a eliminar, en la medida de lo posible, el dolor físico, la turbación anímica y la servidumbre existencial. Un ejercicio, por tanto, que se presenta como arte de la propia existencia y que se enfrenta, en última instancia, con la pregunta en absoluto trivial que atravesaba el pensamiento de Sócrates y Platón: ¿Cómo vivir? ¿En qué consiste una vida buena y qué papel juega el placer en su diseño?

**Palabras claves:** Epicuro de Samos – filosofía clásica - ἡδονή - terapéutica

**Abstrac:** “Pleasure” (ἡδονή) and the philosopher Epicurus of Samos have often been placed on the horizon of a certain discredit in the History of Ideas. Pleasure has long been a subsidiary issue in the order of philosophical speculation. To this we must add that Epicurus has the dubious fortune of being considered a dispensable philosopher who articulates his global proposal around a minor concept in the axiological scale of Western Philosophy, where govern the Being, the Idea, the Form, the Substance, God, Consciousness or the Absolute Spirit. In spite of this, in this article I will deal with Epicurus and the function that the word “pleasure” (ἡδονή) occupies in his thought as the fundamental word of philosophy. A philosophy conceived as a daily practice of interrogation, criticism and purification of one’s beliefs, based on reasoning and aimed to eliminate, as far as possible, physical pain, psychic suffering and existential servitude. An exercise, therefore, which presents itself as an art of one’s own existence and which is ultimately confronted with the non-trivial question that crossed the thinking of Socrates and Plato: How to live? What is a good life and what is the role of pleasure in its design?

**Keywords:** Epicurus of Samos - Classical Philosophy - ἡδονή - Therapeutic

¿Existen palabras fundamentales en Filosofía? Y si existen, ¿cuáles son? ¿De dónde extraen su carácter primordial? ¿Cuál es la fuente de legitimidad que justifica los privilegios y jerarquías varias del léxico filosófico de Occidente? Si existen palabras fundamentales en filosofía, ¿significa esto que también existen palabras secundarias, banales o prescindibles? ¿Son las palabras esenciales de la filosofía las exploradas por los principales filósofos del canon occidental o existen pensadores menores, apenas perceptibles, que también se hayan ocupado de los grandes términos? ¿Los convertiría esto último en grandes figuras? Las preguntas anteriores pueden parecer triviales pero se me antojan relevantes en relación con la palabra y el filósofo de los que quisiera ocuparme en las próximas páginas. El placer y Epicuro de Samos. La palabra “placer” (ἡδονή) y el filósofo Epicuro de Samos, ambos posicionados con frecuencia en el horizonte de cierto desprestigio en la historia de las ideas. Durante mucho tiempo –si bien no, desde luego, en el mundo griego<sup>1</sup>– el placer ha sido un asunto subsidiario en el orden de la especulación filosófica. A ello hay que añadir que Epicuro tiene, en el mejor de los casos, la dudosa fortuna de ser considerado uno de los más importantes filósofos menores en la historia del pensamiento griego y moderno: un gran filósofo prescindible que articula su propuesta global en torno a un concepto menor en la escala axiológica de Occidente, donde gobiernan el Ser, la Idea, la Forma, la Sustancia, Dios, la Conciencia o el Espíritu Absoluto. ¿En qué sentido es Epicuro un filósofo menor? En primer lugar, de los múltiples textos que, según Diógenes Laercio<sup>2</sup>, Epicuro escribió en vida, el azar y la ideología no han permitido que llegaran a nuestras manos más que algunas cartas y un puñado de máximas y sentencias<sup>3</sup>. Epicuro es menor, además, por cuanto su propuesta teórica ha sido con frecuencia reducida a la extensión del prefijo latino “post”: un pensador post-platónico y post-aristotélico cuya filosofía no pasa de ser una reacción, con frecuencia resentida, a los grandes sistemas de Platón y Aristóteles, que rechazaría por completo<sup>4</sup>. Por último, Epicuro es sin duda un filósofo menor por cuanto

<sup>1</sup> Para un panorama general sobre el problema del placer en el pensamiento griego puede consultarse GOSLING, J.C-TAYLOR, C.C.W. *The Greeks on pleasure*. Oxford University Press: Oxford, 1982.

<sup>2</sup> DIÓGENES LAERCIO. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Trad. García Gual. Alianza Editorial: Madrid, 2007, en adelante D.L. Véase el libro X dedicado a Epicuro. Citaré la versión española por la traducción de García Gual (Diógenes Laercio 2007) y la griega por la versión de H.S. Long DIOGENIS LAERTII. *Vitae philosophorum, recognovit brevique adnotatione critica instruit*. LONG, H.S., Tomvs Prior, Oxford Clarendon Press: Oxford, 1966.

<sup>3</sup> A este respecto, llama la atención el comentario de un filósofo de la talla de Hegel: “Epicuro escribió a lo largo de su vida una enorme cantidad de obras, pudiendo considerársele como un autor aún más fecundo que Crisipo, pues aunque éste rivalizó con él como escritor, hay que descontar de su obra lo que tomó de otros. Dicese que el número de sus obras llegó a sumar trescientas. Estas obras no han llegado a nosotros, y a la verdad que no hay por qué lamentarlo. Lejos de ello, debemos dar gracias a Dios de que no se hayan conservado; los filólogos, por lo menos, habrían pasado grandes fatigas con ellas”, Hegel (1995 378).

<sup>4</sup> Ha sido mérito de BIGNONE, E. *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 tomos.

pocas figuras han sido tan vilipendiadas y mal comprendidas en la historia de las ideas como la del sabio de Samos<sup>5</sup>. A pesar de ello, en este artículo me ocuparé de Epicuro y de la función que la palabra “placer” (ἡδονή) ocupa en su pensamiento como palabra fundamental de la filosofía. Una filosofía concebida como ejercicio cotidiano de interrogación, crítica y depuración de las propias creencias, basado en razonamientos y orientado a eliminar, en la medida de lo posible, el dolor físico, la turbación anímica y la servidumbre existencial. Un ejercicio, por tanto, que se presenta como arte de la propia existencia y que se enfrenta, en última instancia, con la pregunta en absoluto trivial que atravesaba el pensamiento de Sócrates y Platón: ¿Cómo vivir?<sup>6</sup> ¿En qué consiste una vida buena y qué papel juega el placer en su diseño?

Para dar cuenta de este problema, me centraré en tres preguntas:

- i) La pregunta por la salud: ¿qué significa que la filosofía es un arte estratégico que conduce a la curación del ser humano?
- ii) La pregunta por la libertad: ¿qué relación existe entre la salud del alma y la libertad? ¿En qué sentido la enfermedad del alma es una forma de esclavitud y su curación una suerte de liberación? ¿Qué significa ser un esclavo más allá de la condición jurídica de la esclavitud?
- iii) La pregunta por el placer: ¿en qué sentido la vida sana –que emerge del recto conocimiento de la naturaleza de todas las cosas– es, en primer lugar, una vida placentera?<sup>7</sup>

---

Flores, 1936. subrayar las tensiones y conexiones entre Aristóteles y Epicuro. Sobre el “platonismo” de Epicuro en relación con el problema del placer, véase Boeri, M. “Epicurus the Platonist”, en DILLON, J.-BRISSE, L.(eds.). *Plato's Philebus*. Academia Verlag: Sankt Agustin, 2010.

<sup>5</sup> Una imagen que ya en tiempos de Epicuro y, sin duda, a través del pensamiento cristiano, se concreta en la figura de un hombre desmedido, excesivo y abandonado a los vicios de la carne. Horacio lo plasmó con certeza en su *Epístola IV* al reconocerse como uno más de los cerdos de la pira de Epicuro. Diógenes Laercio recoge en el libro X algunos de los estereotipos que posteriormente serán atribuidos a Epicuro en todas las épocas. Para una visión panorámica del rendimiento histórico del epicureísmo, véase GARCÍA GUAL, C. *Epicuro*. Alianza Editorial: Madrid, 1981, especialmente el capítulo 15, “La posteridad y el epicureísmo” pp. 290-347.

<sup>6</sup> PLATÓN. *Gorgias*, trad. de J. Calonge en: *Diálogos*, vol II, Gredos: Madrid.

<sup>7</sup> A estas tres preguntas habría que añadir una cuarta: La pregunta por el ser, es decir, la exigencia del conocimiento de la estructura íntima de la realidad o naturaleza como condición de posibilidad de una vida buena y tranquila. ¿Qué relación existe entre la vida buena, sana y libre y una cosmovisión materialista (no providencialista y no finalista) basada en la postulación principios básicos como los átomos y el vacío? Por razones de espacio, me limitaré a citar la *Epístola* a Heródoto (traducción en JUFRESA, M. *Epicuro. Obras*. Altaya: Barcelona, 1994), donde encontramos una exposición detallada de una física atomista de extraordinarias consecuencias éticas: no existe más que un nivel de realidad, la materia compuesta por átomos combinados en el vacío.

Como puede observarse, metafísica, física, epistemología y ética se unen en un solo proyecto que ejemplifica a la perfección la analogía entre el arte médico y la filosofía: la filosofía cura el alma de los agentes racionales al modo en que la medicina sana sus cuerpos, pues, en efecto, existe una medicina del alma, “la filosofía, cuya ayuda no hay que buscarla, como en las enfermedades del cuerpo, fuera de nosotros mismos, y debemos esforzarnos con todos nuestros recursos y fuerzas para ser capaces de curarnos a nosotros mismos”<sup>8</sup>. La filosofía sana porque extirpa el juicio erróneo que convierte la vida en una enfermedad y libera al individuo de sus falsas creencias, disipando así los miedos y esperanzas vanas que se derivan de ellas y lo atenazan cotidianamente. Una liberación que solo es posible mediante el uso riguroso del entendimiento y el conocimiento de la estructura íntima de la realidad.

## 1. La pregunta por la salud:

Que la filosofía es un arte terapéutico es un tópico aceptado desde Platón y ejemplificado con audacia por Friedrich Nietzsche en su célebre interpretación de las últimas palabras de Sócrates:

“Admiro el valor y la sabiduría de Sócrates en todo lo que hizo, dijo... y dejó de decir. Aquel demonio y cazador de ratas de Atenas, irónico y amoroso, que hizo temblar y sollozar a los jóvenes más orgullosos, no fue sólo el charlatán más sabio que ha habido jamás, sino que también hubo grandeza en su silencio. Me hubiese gustado que se hubiera callado en los últimos momentos de su vida, así entonces habría dado pruebas de pertenecer a un orden espiritual más elevado. ¿Fue la muerte, el veneno, la piedad o la malicia lo que le desató la lengua en ese instante para decir: “Critón, le debo un gallo a Esculapio»? Estas “últimas palabras”, ridículas y terribles, significan para quien tiene oídos: “Critón, ¡la vida es una enfermedad!”. ¿Es posible? Un hombre como él, que había vivido alegremente y como un soldado a los ojos de todos... ¡era pesimista! ¡No había hecho entonces otra cosa que poner buena cara a la vida y ocultar durante toda su existencia su juicio definitivo, su sentimiento más íntimo! ¡A Sócrates, a Sócrates le dolía vivir! ¡Y se vengó de la vida con esas palabras oscuras, horribles, piadosas y blasfemas! ¿Era preciso que Sócrates recurriera a la venganza? ¿Le faltaba a su abundante virtud una pizca de generosidad? ¡Ah, amigos! ¡Hemos de superar incluso a los griegos!”<sup>9</sup>

<sup>8</sup> CICERÓN. *Disputaciones Tusculanas*, trad. de A. Medina. Gredos: Madrid, 2005 pp. 3, 6

<sup>9</sup> NIETZSCHE, F. *La ciencia jovial*, trad. G. Cano. Biblioteca Nueva: Madrid, 2000, par. 340.

Como ha mostrado Michel Foucault siguiendo a G. Dumézil, la interpretación nietzscheana responde a una lectura que se remonta, al menos, al comentario del neoplatónico Olimpiodoro al *Fedón* de Platón y que adolece de ciertas falencias. De acuerdo con ella, la enfermedad de la que es curado Sócrates al momento de morir y por la cual ofrece al dios de la sanación el sacrificio de un gallo sería, precisamente, la enfermedad de la vida<sup>10</sup>. Ahora bien, no parece razonable pensar que Sócrates considerara la vida como un mal o una enfermedad en sí misma cuyo abandono –la muerte– deba ser un regalo divino y, por tanto, merezca de un sacrificio al dios de la sanación. Antes bien, el estilo de la indagación (y de la existencia) socrática parece localizar la verdadera enfermedad del hombre no tanto en el hecho biológico de vivir y poseer un cuerpo (identificado en *Gorgias* y *Fedón* con una tumba, una celda o una prisión), como en el elemento epistémico del creer, del opinar y del pensar. La enfermedad humana reside principalmente, pues, no tanto en los cuerpos como en las opiniones comunes, los juicios y las creencias en las que se apoya y mediante las que se configura cotidianamente la existencia humana. Y no en cualquier tipo de representaciones sino en las representaciones falsas, en las imágenes y opiniones alejadas de la verdad que los hombres tienen acerca de sí mismos y del Universo que los contiene. En este sentido, la enfermedad de la que se libera Sócrates y con él sus discípulos; la enfermedad por cuya sanación hay que ofrecer un gallo a Asclepio no es la enfermedad de la vida, sino la enfermedad del error y la opinión infundada.

Epícuro participa íntegramente de esta concepción terapéutica de la filosofía como técnica argumentativa orientada a la crítica y depuración de las propias representaciones:

«No hay que simular filosofar, sino filosofar realmente. Porque no necesitamos aparentar estar sanos, sino estar sanos de verdad»<sup>11</sup> (SV 54).

<sup>10</sup> FOUCAULT, M. *El coraje de la verdad*, trad. H. Pons. FCE: Buenos Aires, 2010 pp. 109 y ss. Foucault habla de las últimas palabras de Sócrates registradas en el *Fedón* de Platón como de “una especie de mancha ciega, punto enigmático o, en todo caso, pequeño agujero en la historia de la filosofía. Bien sabe Dios que todos los textos de Platón [han sido] comentados en todos los sentidos; [no obstante], se comprueba que estas últimas palabras de Sócrates, las últimas palabras de quien, con todo, ha fundado la filosofía occidental, han quedado sin explicación, en su extraña banalidad” FOUCAULT, M. op. cit., p. 110.

<sup>11</sup> “Ὁὐ προσποιεῖσθαι δεῖ φιλοσοφεῖν, ἀλλ’ ὄντως φιλοσοφεῖν· οὐ γὰρ προσδεόμεθα τοῦ δοκεῖν ὑγιαίνειν, ἀλλὰ τοῦ κατ’ ἀλήθειαν ὑγιαίνειν”. Citaré los textos griegos de Epícuro según la edición de ARRIGHETTI, G. *Epícuro opere*. Turin, 1973. Las citas en castellano de las cartas de Epícuro se harán siguiendo la traducción de JUFRESA, M. *Epícuro. Obras*. Altaya: Barcelona, 1994. Las citas pertenecientes a las *Máximas Capitales*, los fragmentos de Usener (Us.) y las *Sentencias Vaticanas* (SV), se harán de acuerdo con las versiones recogidas en GARCÍA GUAL, C. *Epícuro*. Alianza Editorial: Madrid, 1981. El fragmento de las *Sentencias* traducido más arriba aparece en GARCÍA, G. op. cit. p. 70.

Epicuro asocia la palabra razonada del filósofo con un instrumento médico al servicio del bienestar humano, es decir, de la liberación del pesar anímico y del dolor espiritual, cuya tarea es la desactivación de aquellas opiniones comunes que esclavizan a los hombres y les convierten en esclavos de miedos infundados y esperanzas inútiles. En este sentido, simula filosofar quien entiende el ejercicio filosófico como un mero acto de exhibición intelectual al servicio del aplauso y la vanidad completamente desvinculado de la vida práctica y el padecer cotidiano de los agentes racionales. La verdadera filosofía es perseverancia activa, búsqueda y construcción dinámica de un estado disposicional de serenidad y ausencia de turbación. En efecto, Epicuro forma parte de una corriente de pensamiento formada por diferentes escuelas de vida<sup>12</sup> (estoicos, epicúreos y escépticos) comprometidas con un fin práctico, compasivo y filantrópico: servir al hombre como terapia y remedio contra los males que atenazan su vida cotidiana. La filosofía se presenta, entonces, no ya como un ejercicio de prestidigitación intelectual destinado al espectáculo público o privado, sino como una actividad concreta, urgente y cotidiana al servicio de la eliminación del sufrimiento humano, así como de la localización de sus fuentes más precisas. Como recuerda Martha Nussbaum, pese a sus claras diferencias internas, la atención de las corrientes helenísticas se centra mayoritariamente en un conjunto de asuntos aparentemente descuidados por las líneas más elitistas y académicas de la tradición filosófica: el miedo a la muerte, las urgencias y los riesgos del cuerpo, la pasión, la ira, la cólera, la venganza, la violencia, etc.<sup>13</sup> Dichos objetos constituyen el horizonte que alimenta buena parte de los temores que someten al hombre. La filosofía, entonces, concebida como una técnica o un arte que se puede enseñar y aprender, esto es, como un saber práctico aplicable a la existencia cotidiana, es una disciplina que se sirve de una serie de instrumentos específicos con el fin de atenuar la servidumbre y la angustia. Y esos instrumentos son los propios de la razón: el análisis lógico, el examen conceptual y la argumentación razonada. Mediante ellos, el filósofo transmite al discípulo una técnica orientada a la eliminación del sufrimiento. Es importante destacar que en todas estas escuelas observamos una sofisticada combinación entre un compromiso explícito con la argumentación racional (en la estela de Sócrates y contra las tendencias epocales de la religión, la superstición y la magia, que se presentan como garantes de una vida sana, feliz y bienaventurada) y una atención a los estados psicológicos de los individuos y al peculiar estatuto y definición de sus deseos: pues, en efecto, el sufrimiento humano y la desdicha residen, ante todo, en el orden de la anticipación, el cálculo y el recuerdo<sup>14</sup>: los

<sup>12</sup> Sobre las escuelas de vida en la antigüedad véase HADOT, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* FCE: México, 1998.

<sup>13</sup> NUSSBAUM, M.C. *La terapia del deseo*. Paidós Básica: Barcelona, 2009, p. 22.

<sup>14</sup> Platón había insistido ya en el *Filebo* sobre la necesidad de la memoria, el cálculo y la creencia

hombres son los únicos animales capaces de gozar y sufrir hacia adelante y hacia atrás, hacia el futuro –mediante el cálculo racional– y hacia el pasado –gracias a la memoria– y las causas del dolor se hallan principalmente en el carácter vano y erróneo de nuestras opiniones y juicios sobre el verdadero valor de la existencia y la naturaleza de la realidad. Dichas opiniones falsas generan en nuestro interior, como si de una enfermedad se tratara, esperanzas absurdas y miedos incontrolables que exceden con mucho los límites de la experiencia inmediata. Tarea de la filosofía será, precisamente, depurar estas concepciones tumorales, limpiar del residuo social de nuestras creencias y alcanzar un estado permanente de equilibrio, serenidad, autonomía y tranquilidad de ánimo<sup>15</sup>. Alcanzar la salud, en fin, mediante la depuración intelectual de nuestras creencias, pues «vana es la palabra de aquel filósofo que no remedia ninguna dolencia del hombre. Pues así como ningún beneficio hay de la medicina que no expulsa las enfermedades del cuerpo, tampoco lo hay de la filosofía, si no expulsa la dolencia del alma»<sup>16</sup>.

Ahora bien, ¿qué angustia a los hombres desde el interior de sus creencias? ¿Cuáles son los principales miedos que tiranizan la existencia consciente?

## 2. La pregunta por la libertad:

A juicio de Epicuro, los seres humanos sufren ante todo a causa del miedo y la esperanza. Ambos estados emergen, como decíamos, de una opinión falsa sobre la

---

verdadera como ingredientes necesarios de toda auténtica vida buena y placentera. En su discusión con Protarco, quien sostiene la tesis de un hedonismo burdo según la cual la vida buena es la del mero disfrute acumulado de los mayores placeres, Sócrates le recuerda que, para gozar de una vida plena, es necesario contar con inteligencia, la memoria, el conocimiento y las creencias verdaderas. En efecto, en ausencia de conocimiento, inteligencia, memoria y creencia verdadera, Protarco será incapaz de saber si disfruta o no, de recordar el disfrute e, incluso, de ni siquiera captar que está verdaderamente gozando. Por otro lado, en ausencia de cálculo racional, se verá imposibilitado a la hora de calcular sus placeres futuros, por lo que su entera existencia se reduciría al más plano de los instantes (*Filebo* 21<sup>a</sup>-21 d). Sería, como escribe Platón, una vida no humana, sino la de un molusco o la de los animales marinos que viven en conchas (PLATÓN, *Filebo*, trad. de M. Boeri. Colihue: Buenos Aires, 2012, 21c-d; cf. *Timeo*, 92 b-c). En una línea que, como demuestra Boeri, M. op. cit. 2010, p. 366, claramente se remonta a Platón, Epicuro otorga también un lugar principal a la memoria y a la capacidad de cálculo racional o expectativa en el ser humano. Ambas facultades potencian la capacidad humana para el placer. Sobre esto último, ver WARREN, J. *Epicurus and democritean ethics. An archaeology of ataraxia*. Cambridge University Press: Cambridge, 2002, p. 18.

<sup>15</sup> Conviene señalar que el objetivo de las escuelas filosóficas del periodo helenístico se define, en buena medida, por el establecimiento de un paradigma vital negativo. En efecto, tanto en el caso de la escuela epicúrea como del cinismo, el estoicismo y el escepticismo, la vida buena y el modelo anhelado de la autarquía se traducen en la negación de las fuentes que impiden al hombre su más plena realización. Desde este punto de vista, el fin de la filosofía epicúrea es alcanzar el estado de *aponía* y *ataraxia*, del mismo modo que el estoicismo perseguirá *apatheia*, el escepticismo la *adoxia* y el cinismo la *anaideia*.

<sup>16</sup> frg. 221 Us. Traducción de GARCÍA, G. op. cit. 1981, p. 70.

verdadera naturaleza de los objetos de nuestra sensación, percepción, conocimiento, memoria y cálculo racional. En concreto, el miedo y la esperanza se concretan en el temor atávico del hombre frente a la muerte y en la angustia derivada de la creencia en dioses que otorgan a los hombres premios y castigos. Los hombres temen, ante todo, su desaparición definitiva o su prolongación *post mortem* en un estado de constante sufrimiento. El deseo mortal de ser inmortal se asocia, paradójicamente, con el temor de, siéndolo, verse eternamente castigado. Se aprecia que el auténtico sufrimiento que somete a la conciencia humana reside, entonces, en un juicio, en una creencia o deseo expresado en un juicio. Los hombres sufren y temen la muerte, el dolor y el castigo porque poseen una concepción errónea de la verdadera naturaleza de la muerte y de los dioses y, en última instancia, por su ignorancia de la verdadera condición y configuración elemental de todo cuanto existe. Dicho estado de falsedad les conduce a la afirmación y convicción de que la muerte es de temer, los dioses son de temer, el dolor es insoportable y la felicidad, por ende, inalcanzable. Epicuro repasa estos problemas en su inolvidable *Carta a Meneceo*:

“Epicuro a Meneceo, salud.

Que nadie, mientras sea joven, se muestre remiso en filosofar, ni, al llegar a viejo, de filosofar se canse. Porque, para alcanzar la salud del alma, nunca se es demasiado viejo ni demasiado joven. Quien afirma que aún no le ha llegado la hora o que ya le pasó la edad, es como si dijera que para la felicidad no le ha llegado aún el momento, o que ya lo dejó atrás. Así pues, practiquen la filosofía tanto el joven como el viejo; uno, para que aun envejeciendo, pueda mantenerse joven en su felicidad gracias a los recuerdos del pasado; el otro, para que pueda ser joven y viejo a la vez mostrando su serenidad frente al porvenir. Debemos meditar, por tanto, sobre las cosas que nos reportan felicidad, porque, si disfrutamos de ella, lo poseemos todo y, si nos falta, hacemos todo lo posible para obtenerla”<sup>17</sup>.

Desde las primeras líneas, Epicuro identifica el ejercicio de la filosofía con la salud del alma (πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖν). Una salud para cuyo hallazgo nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde. Observamos que, frente a concepciones previas de la filosofía como una actividad reservada a los adultos y prohibida a los niños o, a la contra, encantadora y divertida en la infancia pero desaconsejable en la época madura<sup>18</sup>, en opinión de Epicuro no existen límites para la práctica filosófica: ni en relación con la edad, ni en relación con el sexo o la condición social. Nada es un obstáculo a los ojos de Epicuro, pues la filosofía apunta directamente a la condición vital de un animal complejo capaz de sentir placer y dolor, de recordar estados

<sup>17</sup> EPICURO. *Carta a Meneceo*, en adelante [CM] 122.1-122.11. Trad. en Jufresa, M., 1994.

<sup>18</sup> PLATÓN. *Gorgias*, 484 c.



pasados y de proyectarse deliberadamente hacia el futuro. En la extensión que dibuja esa combinación entre la sensación, el recuerdo y la previsión se juega la felicidad del hombre, como aclara el texto anterior: “Debemos meditar, por tanto, sobre las cosas que nos reportan felicidad, porque, si disfrutamos de ella, lo poseemos todo y, si nos falta, hacemos todo lo posible para obtenerla”. A partir de este momento, Epicuro comienza la exhortación a su amigo y discípulo Meneceo, aconsejándole la práctica diaria de los principios teóricos fundamentales de su doctrina, es decir, la orientación de la existencia de acuerdo con opiniones verdaderas acerca de aquello que, en principio, obstaculiza la felicidad humana. En primer lugar, Epicuro desactiva el temor a la divinidad, concebida por la tradición y por la superstición popular como uno o varios agentes individuales enormemente poderosos cuya voluntad y capricho insondables convierten a los hombres en marionetas de fuerzas imprevisibles. Frente a esta creencia, Epicuro asimila la naturaleza de la divinidad a la que considera la opinión correcta: el dios es en cada caso una entidad perfecta, inmortal e imperecedera que no se ocupa ni ve turbada por el devenir de los asuntos humanos y, por tanto, que no interviene en absoluto en las peripecias, desgracias e infortunios que los hombres suelen atribuir al antojo de la divinidad:

“Los principios que siempre te he ido repitiendo, prácticalos y medítalos aceptándolos como máximas necesarias para llevar una vida feliz. Considera, ante todo, a la divinidad como un ser incorruptible y dichoso (ἄφθαρτον καὶ μακάριον) –tal como lo sugiere la noción común– y no le atribuyas nunca nada contrario a su inmortalidad, ni discordante con su felicidad. Piensa como verdaderos todos aquellos atributos que contribuyan a salvaguardar su inmortalidad. Porque los dioses existen: el conocimiento que de ellos tenemos es evidente, pero no son como la mayoría de la gente cree, que les confiere atributos discordantes con la noción que de ellos posee. Por tanto, impío no es quien reniega de los dioses de la multitud, sino quien aplica las opiniones de la multitud a los dioses, ya que no son intuiciones, sino presunciones vanas (οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἀλλ’ ὑπολήψεις ψευδεῖς), las razones de la gente al referirse a los dioses, según las cuales los mayores males y los mayores bienes nos llegan gracias a ellos, porque éstos, entregados continuamente a sus propias virtudes, acogen a sus semejantes, pero consideran extraño a todo lo que les es diferente”<sup>19</sup>.

Si tal es la auténtica naturaleza de los dioses, esto es, si las divinidades son seres impasibles e impersonales que ignoran los asuntos humanos, entonces es absurdo atribuir a su imperio y poder tanto las desgracias como las alegrías de la humanidad. Más aún: siendo esta la auténtica naturaleza de lo divino, es absurdo temer el castigo de aquellos que en ningún caso pueden o quieren lastimar, reprender o edificar a los hombres.

<sup>19</sup> EPICURO. *CM* 123.1-124.6.

En un paso más, Epicuro introduce su célebre análisis del temor a la muerte como fuente de desolación. El miedo a los dioses acompaña desde sus orígenes a la condición humana, pero la muerte se presenta con un carácter si cabe más terrorífico que el de los dioses omnipotentes y celosos. Es por ello que Epicuro procede a desactivar, en segundo lugar, y con un argumento tan preciso como desconcertante, el temor humano a la pérdida de la existencia:

“Acostúmbrate a pensar que la muerte para nosotros no es nada, porque todo el bien y todo el mal residen en las sensaciones, y precisamente la muerte consiste en estar privado de sensación. Por tanto, la recta convicción de que la muerte no es nada para nosotros nos hace agradable la mortalidad de la vida; no porque le añada un tiempo indefinido, sino porque nos priva de un afán desmesurado de inmortalidad. Nada hay que cause temor en la vida para quien está convencido de que el no vivir no guarda tampoco nada temible. Es estúpido quien confiese temer la muerte no por el dolor que pueda causarle en el momento en que se presente, sino porque, pensando en ella, siente dolor: porque aquello cuya presencia no nos perturba, no es sensato que nos angustie durante su espera. El peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente nosotros no existimos. Así pues, la muerte no es real ni para los vivos ni para los muertos, ya que está lejos de los primeros y, cuando se acerca a los segundos, éstos han desaparecido ya. A pesar de ello, la mayoría de la gente unas veces rehúye la muerte viéndola como el mayor de los males, y otras la invoca para remedio de las desgracias de esta vida. El sabio, por su parte, ni desea la vida ni rehúye el dejarla, porque para él el vivir no es un mal, ni considera que lo sea la muerte. Y así como de entre los alimentos no escoge los más abundantes, sino los más agradables, del mismo modo disfruta no del tiempo más largo, sino del más intenso placer”<sup>20</sup>.

Todo bien y todo mal para el hombre residen en el plano de la sensación (*πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει*). Puesto que la muerte es, por definición, ausencia de sensación (*Στέρησις δέ ἐστιν αἰσθήσεως ὁ θάνατος*), la muerte es literalmente nada para nosotros (*μηδὲν πρὸς ἡμᾶς*). Y sería absurdo, piensa Epicuro, sufrir en la espera de algo que sabemos racionalmente que consiste en la ausencia de todo dolor y de todo placer. El hombre verdaderamente sabio interpreta en su justa medida el apego a la vida (que antes o después necesariamente ha de perder) y el temor a la muerte (que es un miedo absurdo a la ausencia total de sensación). La curación del sufrimiento humano pasa, entonces, por el escrutinio constante de las convicciones propias y de las creencias heredadas por la tradición, que alimentan el miedo a los dioses vengativos y a la muerte y aterrorizan al animal humano con una concepción excesiva y errónea del dolor. Contra estos ídolos de barro, Epicuro formula sus cuatro célebres remedios o *tetrafármakon*:

<sup>20</sup> Idem, 124.6-126.5.

- “1. El ser feliz e imperecedero (la divinidad) ni tiene él preocupaciones ni las procura a otro, de forma que no está sujeto a movimientos de indignación ni de agradecimiento. Porque todo lo semejante se da sólo en el débil.
2. La muerte nada es para nosotros. Porque lo que se ha disuelto es insensible, y lo insensible nada es para nosotros.
3. Límite de la grandeza de los placeres es la eliminación de todo dolor. Donde exista placer, por el tiempo que dure, no hay ni dolor ni pena ni la mezcla de ambos.
4. No se demora continuamente el dolor en la carne, sino que el más agudo perdura el mínimo tiempo, y el que sólo aventaja apenas lo placentero de la carne no persiste muchos días. Y las enfermedades muy duraderas ofrecen a la carne una mayor cantidad de placer que de dolor.”<sup>21</sup>

La esclavitud del ser humano no consiste, entonces, en la mera condición jurídica de sometimiento a un amo, sino en la alienación constante y en el aprisionamiento en las garras de la tradición, la superstición y el engaño, del que sólo la filosofía puede liberarnos.

### 3. La pregunta por el placer

Hasta el momento hemos visto que la filosofía es un arte médico que extirpa del individuo alienado las falsas opiniones respecto de la auténtica naturaleza de todas las cosas. Opiniones que atemorizan a los hombres y les hinchán de esperanza, siendo el miedo, por un lado, fuente de angustias presentes y futuras, y la esperanza, por el otro, fuente de desazón, frustración y desesperación. La filosofía elimina la fuente de esas pasiones que, como acabamos de ver, reside en:

- el miedo a la divinidad y a sus castigos (derivado de una concepción errónea de los dioses)
- el miedo a la muerte (derivado de una falsa concepción de la naturaleza intrínseca y el valor último de todo cuanto existe)
- el miedo al dolor y el desconocimiento de los límites del placer, pues todo dolor ligero es soportable y todo dolor intenso dura poco.

Siendo esta la labor de la filosofía, Epicuro sugiere que todo individuo capaz de vivir de acuerdo con esas máximas vivirá como un Dios entre los hombres (ὥς θεὸς ἐν ἀνθρώποις<sup>22</sup>). Es decir, su vida, la vida buena, es una vida beata y, por ende, feliz. Y una vida beata y feliz es ante todo, para Epicuro, una vida placentera

<sup>21</sup> GARCÍA G. op. cit. 1981, p. 173.

<sup>22</sup> EPICURO. *CM* 135.7.

y gozosa. Para comprender esta afirmación es necesario tener en cuenta que la concepción epicúrea del placer está fuertemente vinculada con su teoría física. Como hemos sugerido más arriba, la fisiología de Epicuro –un atomismo materialista que postula la existencia de dos principios básicos de realidad como son los átomos y el vacío– tiene unas consecuencias éticas de enorme relevancia. En efecto, la ética epicúrea se sostiene sobre la convicción de que todos los órdenes de la realidad son, en diversas medidas, composiciones matéricas de átomos que se agregan y disgregan en el espacio vacío. En este sentido, no existe nada más allá de la dimensión física o corporal de la realidad. No existen realidades puramente inteligibles, entidades meramente psíquicas o formas abstractas de naturaleza subsistente. En otras palabras, todo aquello que existe es de naturaleza material y comparte con el resto de entidades una y la misma naturaleza íntima: la de ser un compuesto de átomos en el vacío. La aceptación de estos principios supone, en el plano del conocimiento, un criterio epistemológico de carácter sensualista. La fuente última de todo nuestro conocimiento es la sensación, a partir de la cual experimentamos, pero también interpretamos, concebimos y pensamos el mundo. Desde este punto de vista, el ser humano es un compuesto corporal de átomos en el vacío como cualquier otro animal y su principal vía de acceso al orden de la realidad externa son sus sentidos. No obstante, dadas sus facultades intelectuales complejas, es capaz no solo de percibir la realidad en el plano de la más pura inmediatez, sino de configurarla con sentido en el orden del tiempo gracias a la inteligencia, la sabiduría, el conocimiento, la memoria y el cálculo racional. En relación con el placer y asumidos estos supuestos, Epicuro parte de una constatación extremadamente intuitiva: todos los animales persiguen el placer y rehúyen el dolor: «Como demostración de que el placer es el objetivo final aduce que los animales, apenas han nacido, se encuentran a gusto con él, y en cambio aborrecen el sufrir, de modo natural y al margen del razonamiento. Con un sentimiento espontáneo, en efecto, rehuimos el dolor»<sup>23</sup>.

El placer es aquello que reconocemos como nuestro primer y más inmediato bien natural y, por ello, se convierte en criterio elemental de toda aceptación y de todo rechazo mediante la regla de la sensación. De este modo, Epicuro puede afirmar no solo que el placer es la regla de medida que orienta nuestras acciones, sino que es el fin último de toda vida animal y, de modo excelso, de la vida humana:

«Decimos que el placer es principio y fin de la vida feliz (Καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν.). Al placer, pues, reconocemos como nuestro bien primero y connatural (συγγενικόν), y de él partimos en toda elección y rechazo, y a él nos referimos al juzgar cualquier bien con la regla de la sensación»<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> D.L. X, 137.

<sup>24</sup> EPICURO. *CM*, 129.

Cicerón explicita la teoría epicúrea en el *De finibus*, por boca de Torcuato:

“Indagamos pues, cuál es el último y supremo de los bienes; aquel que, según la sentencia de los filósofos, debe ser tal que a él deban referirse todos los demás y él a ningún otro. Éste Epicuro lo pone en el placer, que afirma que es el bien supremo, y el mayor mal el dolor. Y determinó que se demostrara así: todo ser animado, apenas ha nacido, apetece el placer y goza de él como del bien máximo, mientras que aborrece el dolor como el máximo mal y, en la medida de sus fuerzas, lo rechaza de sí. Y se comporta así cuando aún no está corrompido y su propia naturaleza lo juzga de manera íntegra e incorrupta por sí misma. Por lo tanto niega que sea necesario razonar o disputar el por qué se ha de buscar el placer y rehuir el dolor. Piensa que eso se siente como el que el fuego quema, que la nieve es blanca, o la miel dulce; nada de eso requiere ser demostrado con razonamientos complicados, sino que basta tan sólo con advertirlo... Por tanto, ya que si se le quitan al hombre sus sensaciones nada le queda, es necesario que lo que es conforme o contrario a la naturaleza sea la misma naturaleza quien lo juzgue. ¿Y qué otra cosa percibe ésta, a lo que tienda o de lo que huya, a excepción del placer y el dolor?”<sup>25</sup>

El texto de Cicerón es importante porque abre la posibilidad de contextualizar las tesis epicúreas en un debate espléndido en la antigüedad y porque nos permite, además, establecer una distinción de fondo entre la concepción vulgar del placer (el hedonismo crudo, burdo o vulgar del que representa Protarco en el *Filebo* de Platón) y la propuesta netamente epicúrea. Esta distinción es de vital importancia porque con excesiva frecuencia se identifican las tesis del hedonismo vulgar con la filosofía de Epicuro. Un error de peso fácilmente dispensable si se leen con atención los textos del filósofo de Samos, quien, lejos de defender que la vida buena es la de la satisfacción inmediata de los apetitos y la del placer intenso y constante, se inscribe en una línea más sofisticada abierta por la crítica platónica y aristotélica al hedonismo del exceso<sup>26</sup>. Este último aparece claramente resumido en un pasaje del *Gorgias*, en el que el sofista Calicles afirma que “lo bello y lo justo por naturaleza es lo que yo te voy a decir con sinceridad, a saber: el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino, que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con

<sup>25</sup> El texto de Cicerón aparece citado, traducido y debidamente comentado en GARCÍA, G. 1981, p. 180-1.

<sup>26</sup> El problema del placer aparece tratado en los diálogos de Platón desde *Protágoras* hasta *Leyes*, pasando por *Gorgias*, *Fedón* y *República*. Se puede observar un tratamiento cada vez más sofisticado por parte del filósofo griego, que, sin duda, culmina con el diálogo *Filebo*, donde encontramos una teoría sólida y enormemente compleja sobre el placer y su papel en la vida buena. Asimismo, Aristóteles retomará, como es sabido, el asunto en páginas memorables de su *Ética a Nicómaco* (VII y X).

decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo”<sup>27</sup>. Desde este punto de vista, la vida plena consistiría en la satisfacción constante y no reprimida de todos los deseos, impulsos y apetitos que naturalmente atraviesan al hombre. Deseos cuya satisfacción es censurada por el común de los mortales y por la moral vigente, que, a juicio de Calicles, representan la impotencia del hombre débil, incapaz de hacerse cargo de su propia naturaleza y necesitado de una moral común abalada por las ideas de medida, igualdad y justicia. Parece sencillo atribuir un hedonismo de este calibre a una propuesta como la de Epicuro, quien, como vimos, afirma que el fin último y el principio rector de toda vida buena es el placer, y que muestra de ello es el hecho de que todo animal, por naturaleza y desde el nacimiento, busca su satisfacción y rehúye el dolor. Sin embargo, las tesis de un hedonismo como este están más cerca de las propuestas filosóficas de la escuela cirenaica que de la filosofía epicúrea. El propio Epicuro previó la posibilidad de que su enseñanza fuera fácilmente identificable con dicha escuela y reducida a un mero catálogo de deleites corporales y excesos múltiples, donde el goce es concebido como mero placer de la carne, placer físico, dinámico y particular que se identifica con la satisfacción inmediata de un deseo natural o de un apetito. El concepto de placer que observamos en los textos conservados de Epicuro se distancia enormemente, en cambio, de ese mismo concepto en manos de Aristipo, el fundador de la escuela cirenaica, un pensador enormemente interesante y atractivo, fustigado por la tradición, del que lamentablemente apenas conservamos nada<sup>28</sup>. Diógenes Laercio resume así su postura y la confronta con Epicuro:

“Así pues, los que se mantienen fieles a la enseñanza de Aristipo, también llamados cirenaicos, mantienen las opiniones siguientes: Admiten dos sentimientos básicos: el dolor y el placer; el placer como movimiento suave y el dolor como movimiento áspero. Y un placer no aventaja a otro, ni uno es más dulce que otro. El placer es agradable a todos los seres vivos; el dolor, aborrecible. Pero se refieren al placer del cuerpo, que es precisamente el fin último, según afirma expresamente Panecio en

<sup>27</sup> PLATÓN. *Gorgias*, 492a y ss.

<sup>28</sup> Los textos de la escuela cirenaica aparecen editados y comentados en GIANNANTONI, G. *I Cirenaici: raccolta delle fonte antiche*. Sansoni: Florencia, 1958. Para una reivindicación radical, alegre y descarada de la escuela cirenaica, ver ONFRAY, M. *Las sabidurías de la antigüedad*. Contrahistoria de la Filosofía I. Anagrama: Barcelona, 2007. Un enfoque poco riguroso en términos filológicos pero muy sugerente y provocador que se deja percibir en estas palabras: “*La filosofía con falda*. Se considera a Aristipo de Cirene el filósofo emblemático del hedonismo, tarea ardua y molesta reputación en un mundo que tiene por incompatibles el filosofar y el ser partidario del placer, que piensa que la filosofía excluye la voluptuosidad como objeto o que la alegría hace imposible cualquier forma de pensamiento y, con mayor razón, de sabiduría. Filósofo hedonista: he aquí, tras más de dos decenas de siglos, un oxímoron para el conjunto de la profesión, que supone que la disciplina obliga al ascetismo y la austeridad, que sería imposible reivindicar con legitimidad un universo aséptico si uno ríe, come, bebe, ama, baila, canta, en resumen, si lisa y llanamente vive” ONFRAY, M. op. cit. 2007, p. 107.

su obra *Acerca de las escuelas filosóficas*, no al placer estable («catastémico»), el que sigue a la eliminación de los dolores, que es como ausencia de perturbación, que Epicuro admite y que dice que es el fin último. Opinan que el fin último es distinto de la felicidad. Pues nuestro fin último es el placer particular, mientras que la felicidad es la suma de los placeres particulares, en los que se cuentan los pasados y los futuros”.<sup>29</sup>

Una de las primeras diferencias entre la escuela cirenaica y la epicúrea es que, si bien ambas admiten el cuerpo como única realidad y rechazan todo dualismo y trascendentalismo, el filósofo del Jardín defiende que el ser humano es capaz de placer y de dolor no solo en la inmediatez del momento presente, sino también en relación con el pasado (carácter retrospectivo) y con el futuro (carácter prospectivo). En efecto, tal y como recuerda Aristóteles en *De Anima*, el hombre es el único animal que posee una conciencia del tiempo (χρόνου αἴσθησιν) que concreta la capacidad de apertura consciente al horizonte del pasado y, sobre todo, del futuro<sup>30</sup>. Sobre todo, digo, porque a falta de tal capacidad “la adecuada toma de distancia respecto de los estímulos sensibles inmediatos resultaría imposible, de modo que todo lo que apareciera como ahora grato o bueno aparecería como grato o bueno sin más (DA III 10, 433 b 8-10). Tal es, precisamente, el caso de los animales, que viven sujetos a la inmediatez de los estímulos presentes, por carecer de facultades racionales y no ser capaces de acceder a fines de mediano y largo plazo”<sup>31</sup>. Comprendemos ahora que la identificación de la vida buena con una vida de mera satisfacción de apetitos en el instante presente es, como ya sugería Platón, la propia de los moluscos, los peces y, en general, los animales inferiores. En efecto, el animal inferior, al carecer de facultades intelectivas que añadan una cierta conciencia del tiempo a sus funciones vegetativas y sensitivas, son incapaces de distinguir entre matices y niveles diversos en el interior mismo de la experiencia y del concepto de placer y de dolor. Pues aquello que puede parecernos grato en un momento determinado también puede, en virtud de su naturaleza, desencadenar una serie de consecuencias desastrosas para el bienestar del sujeto volitivo, de modo que lo que se tomó por un placer intenso e inofensivo se convierte, en el tiempo, en un dolor duradero. En otras palabras: el hedonismo crudo inhabilita por definición la posibilidad para el ser humano de establecer una tipología de deseos y apetitos y, ante todo, un cálculo racional y hedonista a lo largo de una vida completa, que permita vislumbrar el alcance preciso que la satisfacción presente de un deseo puede tener en la existencia de un agente racional y moral, es decir: un individuo que articula su vida de acuerdo

<sup>29</sup> D.L. II, 86-90.

<sup>30</sup> ARISTÓTELES. *De Anima* III 10, 433 b7.

<sup>31</sup> VIGO, A. *Aristóteles. Una introducción*. Institutos de Estudios Sociales: Santiago de Chile, 2006, p. 114.

con la proyección de objetivos en el orden del tiempo y la deliberación acerca de los medios adecuados para conseguirlos.

“Del mismo modo hay que saber que, de los deseos, unos son naturales, los otros vanos, y entre los naturales hay algunos que son necesarios y otros tan sólo naturales. De los necesarios, unos son indispensables para conseguir la felicidad; otros, para el bienestar del cuerpo; otros, para la propia vida. De modo que, si los conocemos bien, sabremos relacionar cada elección o cada negativa con la salud del cuerpo o la tranquilidad del alma, ya que éste es el objetivo de una vida feliz, y con vistas a él realizamos todos nuestros actos, para no sufrir ni sentir turbación. Tan pronto como lo alcanzamos, cualquier tempestad del alma se serena, y al hombre ya no le queda más que desear ni busca otra cosa para colmar el bien del alma y del cuerpo. Pues el placer lo necesitamos cuando su ausencia nos causa dolor, pero, cuando no experimentamos dolor, tampoco sentimos necesidad de placer”<sup>32</sup>.

De los múltiples deseos que atraviesan al ser humano algunos son naturales, es decir, inscritos propiamente en la condición física (vegetativa y sensitiva) del ser humano pero muchos otros muchos son vanos, es decir, no arraigan en la naturaleza misma del animal racional sino en sus opiniones, creencias y representaciones, que proyectan objetivos desmedidos e inalcanzables para el ser finito y mortal. A juicio de Epicuro, el deseo natural es siempre sencillo de satisfacer, pues la Naturaleza “hizo fácil de obtener lo necesario”<sup>33</sup>. No ocurre así, en cambio, con los deseos nacidos de la opinión, que en ocasiones proceden de la vanidad y el exceso de esperanza, convirtiendo su satisfacción en una tarea imposible y, por ende, dolorosa y frustrante (como frustrante puede ser el anhelo de reconocimiento social, de riqueza, poder, belleza o inmortalidad). Pero los deseos no solo se dividen en naturales y no naturales, sino que, además, los naturales son a su vez divididos en necesarios y no necesarios. Pablo Oyarzún ha explicado con claridad estas distinciones: “Necesarios (*anankaíai*) son los deseos cuya satisfacción “hace cesar el dolor” (*tàs algedónos apolúsas*). Así, necesarios para la vida misma (*pròs autò tò zên*) son los deseos aguijoneados por el hambre y la sed. Necesarios para la ausencia de malestar del cuerpo (*pròs tèn toû sómatos aokhlesían*) son aquellos que reclaman la protección de éste contra las amenazas e inclemencias del medio: el fuego, la vestimenta, el albergue; también debe contarse aquí el deseo de mantención o recuperación de la salud. Necesarios para la felicidad (*pròs eudaimonían*) son los deseos solidarios de la filosofía y la amistad, que liberan de la inquietud del alma”<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> EPICURO. *CM*, 127.7-128.9.

<sup>33</sup> Us. 469.

<sup>34</sup> OYARZÚN, P. *Epicuro. Carta a Meneceo*. Noticia, traducción y notas P. Oyarzún. *Onomazein* 4: 403-425, 1999, p. 414, n. 24.



Únicamente aquellos deseos que sean naturales y necesarios empujan con urgencia a su satisfacción, y el fracaso en esa satisfacción conduce irremediablemente al dolor: “Este es el grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío. Quien tenga esto y confíe en tenerlo podría rivalizar incluso con Zeus en felicidad”<sup>35</sup>. Una vida divina, la vida de un dios entre los hombres y, por tanto, la vida más placentera que puede concebirse para el ser humano:

“Y, puesto que éste [el placer] es el bien primero y connatural, por ese motivo no elegimos todos los placeres, sino que en ocasiones renunciamos a muchos cuando de ellos se sigue un trastorno aún mayor. Y muchos dolores los consideramos preferibles a los placeres si obtenemos un mayor placer cuanto más tiempo hayamos soportado el dolor. Cada placer, por su propia naturaleza, es un bien, pero no hay que elegirlos todos. De modo similar, todo dolor es un mal, pero no siempre hay que rehuir del dolor. Según las ganancias y los perjuicios hay que juzgar sobre el placer y el dolor, porque algunas veces el bien se torna en mal, y otras veces el mal es un bien”<sup>36</sup>.

Observamos en este pasaje con mayor claridad el modo en que el cálculo racional de los placeres se opone en Epicuro a la satisfacción inmediata del hedonismo crudo y a la identificación de la vida feliz con la acumulación de satisfacciones físicas. En efecto, una vida de constante adición de satisfacciones sensibles e inmediatas está, por definición, sometida a los dictados circunstanciales de las situaciones concretas y al azar de los encuentros. Si el auténtico placer depende en cada ocasión de la satisfacción inmediata de un apetito, dicha satisfacción dependerá, a su vez, de que se cumplan las condiciones de su propia posibilidad: el orden de la objetividad externa tendrá que estar ya siempre provisto de todo aquello que, en cualquier momento, puedo desear. Dado que está fuera de mi alcance todo lo que no depende de mí mismo y dado que el orden del mundo exterior está, por definición, fuera de mi alcance, la satisfacción de mis deseos no dependerá nunca de mí mismo. He aquí el estado de servidumbre del ser humano, que termina por convertirse, según la imagen del *Gorgias*, en un furioso perseguidor de placeres particulares:

“SÓC. — Te entregas a la discusión, Calicles, con una noble franqueza. En efecto, manifiestamente ahora estás diciendo lo que los demás piensan, pero no quieren decir. Por tanto, te suplico que de ningún modo desfallezcas a de que en realidad quede completamente claro cómo hay que vivir. Y dime, ¿afirmas que no se han de reprimir los deseos, si se quiere ser como se debe ser, sino que, permitiendo que se hagan lo más grandes que sea posible, hay que procurarles satisfacción de donde quiera que sea, y que en esto consiste la virtud?

<sup>35</sup> *SV* 83. Citado en GARCÍA, G. op. cit. 1981, p. 231.

<sup>36</sup> EPICURO. *CM* 129.4-130.4.

CAL. — Eso afirmo, ciertamente.

SÓC. — Luego no es razonable decir que son felices los que no necesitan nada.

CAL. — De este modo las piedras y los muertos serían felicísimos.

SÓC. — Sin embargo, es terrible la vida de los que tú dices. No me extrañaría que Eurípides dijera la verdad en estos versos:

*¿quién sabe si vivir es morir*

*y morir es vivir?*

y que quizá en realidad nosotros estemos muertos. En efecto, he oído decir a un sabio que nosotros ahora estamos muertos, que nuestro cuerpo es un sepulcro y que la parte del alma en la que se encuentran las pasiones es de tal naturaleza que se deja seducir y cambia súbitamente de un lado a otro. A esa parte del alma, hablando en alegoría y haciendo un juego de palabras, cierto hombre ingenioso, quizá de Sicilia o de Italia, la llamó tonel, a causa de su docilidad y obediencia, y a los insensatos los llamó no iniciados; decía que aquella parte del alma de los insensatos en que se hallan las pasiones, fijando la atención en lo irreprimido y descubierto de ella, era como un tonel agujereado aludiendo a su carácter insaciable<sup>37</sup>.

Platón imagina la existencia del hedonista radical como una muerte en vida en la que el animal humano es arrastrado por una cantidad ilimitada de deseos particulares cuya satisfacción abre un nuevo ciclo de apetito insaciable. Ambas imágenes parecen contener la tesis cirenaica que Epicuro se propone dismantelar, pues ambas son, por definición, expresión de una vida cuyo valor reside ya siempre fuera de sí misma y no depende más que de las circunstancias externas. No obstante, la crítica fundamental de Epicuro al hedonismo burdo no descansa únicamente en su identificación con un castigo absurdo y una vida de sufrimiento similar a las de las Danaides. Epicuro suma a este enfoque una sofisticada distinción entre placeres cinéticos y placeres catastemáticos, es decir: entre placeres concebidos como movimientos de nuestra sensibilidad y placeres concebidos como estables o constitutivos, placeres detenidos o estáticos. Los placeres cinéticos son agitaciones de nuestra sensibilidad ante la recepción particular de estímulos externos: un sabor agradable y dulce; una dulce melodía, una caricia también dulce y placentera. El placer catastemático, en cambio, es un estado de equilibrio caracterizado por la ausencia de dolor. El matiz es enormemente importante: Epicuro, atomista y hedonista en sentido no burdo, tiene una concepción natural del ser humano que le lleva a identificar los estados de dolor con momentos de desequilibrio orgánico, con descompensaciones o desajustes. El placer en sentido estricto, el placer estático en que consiste la plenitud como estado de ausencia de dolor físico y de turbación espiritual, se define negativamente: el placer es equilibrio y el equilibrio es ausencia de dolor. García Gual lo aclara convenientemente:

---

<sup>37</sup> PLATÓN. *Gorgias*, 492<sup>a</sup>-493b.

“Esa *hedoné* que Epicuro señala como *telos* de la existencia coincide con el vivir feliz, y es algo radicalmente distinto de aquella suma de placeres particulares y poco estables de que hablaban los cirenaicos [...] Esa *hedoné* es el estado natural de los seres vivos, mientras que el dolor, tanto en su vertiente física (*ponos*) como espiritual (*lype*), es algo que interrumpe la armonía placentera del organismo, que impide su actividad propia y natural que le depara, apenas se elimine el obstáculo penoso, placer y felicidad”.<sup>38</sup>

En definitiva, la vida buena para el ser humano es una vida liberada de superstición y de falsas creencias; una vida examinada con los instrumentos de la razón y al servicio de la eliminación del sufrimiento humano; una vida, en definitiva, saludable, libre y, ante todo, placentera, pues el placer no significa únicamente la respuesta satisfactoria a un estímulo externo (placeres cinéticos como un sabor exquisito o el aire fresco en un día de calor extremo) sino, ante todo, un estado natural de equilibrio orgánico y ausencia de perturbación. La ausencia de dolor es ya el más sumo de los placeres. Nada, por tanto, tan placentero como el estado disposicional de equilibrio que, acompañado de la serenidad anímica y la calma del cuerpo, se enfrenta a la contemplación y al goce meditado de la realidad, que nos recuerda inevitablemente a los versos de Lucrecio al comienzo del libro II de su *De rerum natura*

“Del mar, es deleitable desde tierra  
Contemplar el trabajo grande de otro;  
No porque dé contento y alegría  
Ver a otro trabajado, mas es grato  
Considerar los males que no tienes:  
Suave también es sin riesgo tuyo  
Mirar grandes ejércitos de guerra  
En batalla ordenados por los campos:  
Pero nada hay más grato que ser dueño  
De los templos excelsos guarnecidos  
Por el saber tranquilo de los sabios,  
Desde do puedas distinguir a otros  
Y ver cómo confusos se extravián  
Y buscan el camino de la vida  
Vagabundos, debaten por nobleza,  
Se disputan la palma del ingenio,  
Y de noche y de día no sosiegan  
Por oro amontonar y ser tiranos.

<sup>38</sup> GARCÍA, G. op. cit. 1981, p. 190.

¡Oh míseros humanos pensamientos! 20  
¡Oh pechos ciegos! ¡Entre qué tinieblas  
Y a qué peligros exponéis la vida;  
Tan rápida, tan tenue!”<sup>39</sup>

Frente a la turba y la agitación, el placer estable o constitutivo es el bien supremo al que aspira el hombre sabio, una condición existencial, un estado físico y espiritual (no una alteración) consistente en la ausencia de dolor físico y de inquietud espiritual. No parece extraño que la figura calma de Epicuro fascinara a un hombre enfermo y tempestuoso como Friedrich Nietzsche:

“Sí, estoy orgulloso de sentir de otro modo, distinto tal vez de cualquier otro, el carácter de Epicuro, y poder disfrutar de la felicidad de la tarde de la Antigüedad en todo lo que de él oigo o leo; veo sus ojos mirar hacia un amplio mar plateado, sobre acantilados en los que se posa el sol, mientras los animales grandes y pequeños juegan en su luz, seguros y tranquilos, como esta luz y esta mirada. Una felicidad así sólo puede ser inventada por un hombre que sufre continuamente, es la felicidad de un ojo para el que el mar de la existencia se ha calmado, y que ahora ya no se da por satisfecho mirando su superficie y la multicolor, delicada, estremecida piel del mar: nunca antes existió voluptuosidad tan modesta”.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> TITO LUCRECIO CARO. *De rerum natura*, II, 1-19.

<sup>40</sup> NIETZSCHE, F. 2000, parg. 45.